

БІБЛІЙНИЙ КОД У РОМАНІ НАТАЛЕНИ КОРОЛЕВОЇ «QUID EST VERITAS?»

THE BIBLICAL CODE IN NATALENA KOROLEVA'S NOVEL «QUID EST VERITAS?»

Пугач С.Б.,

orcid.org/0009-0008-8315-8693

аспірантка кафедри теорії літератури та порівняльного літературознавства
Львівського національного університету імені Івана Франка

У статті представлено комплексне дослідження специфіки функціонування біблійного коду в романі Наталени Королевої «*Quid est Veritas?*», що розглядається як понадтекстова організація системи значень та асоціативних зв'язків, закорінених у Біблії. Теоретичне осмислення концепцій Р. Барта, Н. Фрая, Г.-Г. Гадамера, М. Еліаде та інших дає підстави обґрунтувати розуміння коду як частини великого культурного поля, що передбачає текстуальні зв'язки, систему символічних значень і є загалом ключем до інтерпретації твору. Основним принципом побудови тексту визначено авторську апокрифізацію – художнє переосмислення «лакун» Святого Письма та введення альтернативних розповідних планів.

У статті проаналізовано шляхи духовних шукань головних персонажів, які розглядаємо як своєрідні авторсько-апокрифічні «євангелія». Пошуки Понтія Пилата означено як шлях від римського закону та справедливості до усвідомлення власної провини та пошуку Істини, а також актуалізовано сприйняття цього героя як постаті на перетині різних культур. Образ Марії Магдалини подано крізь призму переходу від земного кохання до абсолютної Любові. Висвітлено образ Йосифа Ариматейського як гармонійного інтелектуального синтезу діалогу культур, метою якого є пошук вищої універсальної Істини. Аргументовано сприйняття образів Кая Понтія та Клавдії Прокули як духовно статичних із їх небажанням виходити за межі звичної римської парадигми. Доведено, що образ Ісуса Христа у романі функціонує як абсолютна Істина, що не має прямого оприсутнення, але детермінує всі сюжетні лінії та етико-естетичну основу роману.

Акцентовано, що біблійний код у творі Наталени Королевої забезпечує вихід за межі конкретного історичного часу, створюючи динамічний простір, де шлях до Істини основних персонажів детермінований їх початковими культурними та моральними орієнтирами.

Ключові слова: код, текст, інтертекстуальність, міф, апокрифізація, Біблія, Євангеліє, Істина, символ, діалог культур.

The article presents a comprehensive study of the specifics of the functioning of the biblical code in Natalena Koroleva's novel *Quid est Veritas?*, which is considered as a metatextual organization of a system of meanings and associative connections roots in the Bible. The theoretical consideration of the concepts of R. Barthes, N. Frye, H.-G. Gadamer, M. Eliade, and others provides grounds for interpreting the code as part of a large cultural field that involves textual connections, a system of symbolic meanings, and is, in general, the key to interpreting the work. The main principle of the text's construction is defined as the author's apocryphalization – an artistic reinterpretation of the «gaps» in the Holy Scriptures and the insertion of alternative narrative plans.

The article analyzes the spiritual quests of main characters, which we consider to be a kind of authors' apocryphal «gospels». Pontius Pilate's quest is defined as a path from Roman law and justice to the realization of his own guilt and the search for Truth, and in this context, the perception of this hero as a figure at the intersection of different cultures has been actualized. The image of Mary Magdalene is presented through the prism of the transition from earthly love to absolute Love. The image of Joseph of Arimathea is highlighted as a harmonious intellectual synthesis of cultural dialogue, the aim of which is the search for a higher universal Truth. The perception of the images of Kay Pontius and Claudia Procula as spiritually static, with their unwillingness to go beyond the familiar Roman paradigm, is argued. It is proven that the image of Jesus Christ in the novel functions as absolute Truth, which has no direct presence but determines all the plot lines and the ethical and aesthetic basis of the novel.

It is emphasized that the biblical code in Natalena Koroleva's novel offers the way out beyond the confines of a specific historical time, creating a dynamic space where the path to Truth for the main characters is determined by their initial cultural and moral guidelines.

Key words: code, text, intertextuality, myth, apocryphalization, Bible, Gospel, Truth, symbol, dialogue of cultures.

Постановка проблеми та актуальність дослідження. Чільне місце серед усіх творів світової літератури, які слугували джерелом інтертекстів, належить Біблії. Традиція інтерпретації та полісемантичності сакральних текстів пройшла довгий час становлення і розвитку, однак звернення до Біблії залишалось центром не лише культуроло-

логічних та філософських шукань, а й літературно-мистецького переосмислення. Святе Письмо є першоджерелом основних «світових» сюжетів, універсальних образів, архетипів та символів. Відтак релігійний дискурс становить важливу складову літературного поля, оскільки завжди включений у культурно-історичний процес.

Розуміння феномену Біблії як інтертекстуального джерела дедалі більше універсалізується та ускладнюється. Художня проза ХХ ст. означила тенденції до діалогізації текстів. Роман «*Quid est Veritas?*» Наталени Королевої окреслює спробу інтерпретації усталених християнських догм та канонів, а також творчого сприйняття окремих історичних та біблійних осіб.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Визначення інтертекстуальності як простору міжтекстових відсилань, гри текстів і дискурсів насамперед належить Ю. Крістевій. Дослідниця під інтертекстуальністю розуміє «взаємодію різних кодів, дискурсів, що переплітаються у тексті» [15, с. 439]. Відтак будь-який текст вибудований з мозаїки цитат. Подібне розуміння присутнє і в концепції Р. Барта, який стверджує, що «кожний текст є інтертекстом [...]. Кожен текст є новою тканиною, зітканою з попередніх цитат [...]. Як необхідна попередня умова для кожного тексту, інтертекстуальність не може зводитися до проблеми джерел і впливів; вона є спільним полем анонімних формул, походження яких рідко можна виявити, несвідомих чи автоматичних цитат, що подаються без лапок» [5, с. 381]. Тож, текст є не відокремленою структурою, а насамперед елементом світової культури. На думку Ю. Лотмана, інтертекст – це «конденсатор культурної пам'яті» і «генератор нових смислів» [16, с. 432].

Поєднання різних оповідних фрагментів створює багаторівневе культурно-історичне нашарування. У такому випадку поняття коду є найбільш доречним. Маємо на увазі явище, коли міжтекстова взаємодія у творі не становить чітко виділеної інтертекстуальності, а стає власне понадтекстовою цілістю, що має свої рівні, нашарування та логічне навантаження. Теоретичне підґрунтя такого підходу знаходимо у праці Р. Барта «*S/Z*», де дослідник визначає код як «перспективу цитаций». Відповідно код – це «уламок чогось такого, що завжди вже було прочитане, бачене, зроблене, пережите» [22, с. 20; пер. наш – С. П.], тобто він постає як частина великого культурного простору і відтак виявляє свою понадтекстовість. Як зазначає Л. Жванія, текст «зберігаючи свою універсальність, ускладнюється актуальними ціннісними й філософськими значеннями» [11, с. 11]. Тож, у сприйнятті тексту як коду він постійно відкривається, розширюється, перепрочитується.

Біблійний код як система пов'язаних відсилань та апелювань є категорією суміжною з культурною спадщиною. Н. Фрай ствердно це формулює: «Ясно, що Біблія є ключовим елементом у нашій власній образній традиції, хоч що б нам про це зда-

валось і хоч як би ми до неї ставились» [21, с. 19]. Тому біблійний код прочитується як єдине ціле, відсилає до проблем духовної культури, свідомості, а також ускладнює структуру художнього твору: «Має значення те, що «Біблію» традиційно читали як єдність» [21, с. 11]. Код завжди є частиною культури, впливає на неї і з неї випливає.

У літературознавстві ціла низка наукових праць зосереджена на вивченні особливостей творчої інтерпретації християнської філософії та апелювання до біблійного досвіду в українській літературі. Наприкінці ХХ ст. з'являються наукові праці, в яких можна простежити аналіз окремих аспектів прози Н. Королевої. Євангельську тематику та інтертекстуальність досліджував В. Антофійчук [4], а одним з найвагоміших досягнень в осмисленні проблеми стала праця І. Голубовської [7]. Релігійна мораль народу, яку Л. Горболіс вважає ключовою категорією для письменників ХХ ст. [8], поєднує в собі християнські, язичницькі та фольклорні пласти, визначаючи взаємини персонажа зі світом і роль автора як носія культури, тоді як біблійний код стає тим інтеграційним чинником, що відкриває глибинні підтексти твору. Проте в літературознавстві більше уваги приділяється функціонуванню євангельських мотивів, катехизисних новозавітніх сюжетів та образів в творах письменниці, а менше – проблемі біблійного коду. Під біблійним кодом маємо на увазі понадтекстову організацію закорінених у Біблії значень та асоціативних зв'язків, які є частиною великого культурного поля і забезпечують інтерпретаційні ключі для художнього твору.

Така цілість біблійного коду корелює безпосередньо з природою міфу як універсальної моделі осягнення світу. Згідно з концепцією Н. Фрая, «міф твориться не для того, щоб описати конкретну ситуацію, а щоб зрозуміти її так, аби її сенс не обмежувався до цієї однієї ситуації. Правда міфу криється всередині його структури, а не ззовні» [21, с. 85]. Це дозволяє інтерпретувати біблійні образи чи часопростір в романі не як застиглу історію, а як динамічний простір смислів. У такому контексті міф, за визначенням М. Еліаде, «розповідає сакральну історію... він становить правдиву історію, бо він завжди стосується реальностей» [10, с. 61]. Філософське обґрунтування цієї тези знаходимо у Г.-Г. Гадамера, який наголошував, що «навряд чи можна й надалі приймати протиставлення естетичної та міфологічної свідомості за абсолютне» [9, с. 83]. Оскільки міфологічна та естетична свідомості тісно пов'язані через символ, міф має ту ж властивість, що й символ – він «може тлумачитися без кінця-краю

в силу власної невизначеності» [9, с. 78]. Відтак використання міфологічних та апокрифічних структур стає для авторки способом виходу за межі конкретного часу, відкриває можливості нових інтерпретаційних нашарувань.

Постановка завдання. Канонічні та загальновідомі євангельські сюжети були присутні як сталі і цілком зрозумілі вставні конструкції у творах, однак ширші біблійні прототексти рідко бралися до уваги. Відповідно у літературознавстві постала проблема цілком відмінного дослідження функціонування біблійного коду у прозі Н. Королевої. Варто зауважити, що деякий час творчість авторки перебувала на маргінесах української культури. Тож мета дослідження – з'ясувати специфіку функціонування біблійного коду в романі «*Quid est Veritas?*» як понадтекстової системи символічних значень, що через авторську апокрифізацію шукань персонажів репрезентує універсальну модель досягнення Істини в контексті міжкультурного діалогу.

Виклад основного матеріалу. Головна проблема роману означена вже у його паратекстуальній назві, яка актуалізує біблійний код. Загалом художній текст базується на канонічних джерелах (передусім тих, що стосуються Ісуса Христа) і є зорієнтований на осмислення усталених релігійних канонів. Водночас письменниця романізує власне апокрифи, агіографію (наприклад, про Марію Магдалину), міфи та легенди (про Грааль) [17, с. 113]. Це дозволяє їй демонструвати принципову відмову від канонічних інтерпретацій біблійних образів. Хоч загальновідомість Біблії забезпечує певний рівень впізнаваності, проте художня версія є самобутнім варіантом інтерпретації. Зокрема, апокрифічний матеріал дає змогу змалювати знайомі вчинки в незнайомій ситуації, у новому літературному контексті. Апокрифічна креація пов'язана із кількома факторами. По-перше, це прагнення зафіксувати вичерпну традицію життєписів канонічних персоналій, навіть якщо достовірних даних для цього бракує. По-друге, йдеться про заповнення «прогалін» у сакральній історії та/або бажання подати власну інтерпретацію канонічних подій, акцентувавши на доречних її аспектах.

Літературна традиція ХХ ст. виявила нові підходи до осмислення біблійного прототексту: «Визначальними моментами переосмислення новозавітних колізій і персонажів є принципова драматизація формально однозначних структур, активна психологізація загальнолюдських схем, інтенсивна розробка оригінальних подієвих планів [...], змістова контамінація загальнокультур-

них зразків з національно-історичними і предметно-побутовими реаліями епохи-реципієнта та ін.» [19, с. 13]. Апокрифізація тексту може навіть стати основним принципом авторської інтерпретації: Н. Королева вводить у текстову образно-символічну та сюжетну структури апокрифічні елементи, які переосмислюють сприйняття канонічного матеріалу. У передмові до роману наведено євангельський інтертекст: «*Одне тільки в'яже мене з Пилатом: як і він, не люблю, щоб мене “виправляли”... – “Quod scripsi – scripsi!”*» [14, с. 13]. Євангельський інтертекст (Єв. Ів. 19:22) виводить нас на тему авторської апокрифізації роману, яку апіорі неможливо перевірити чи піддати сумніву як художній твір. Як стверджує В. Антофійчук, «у ХХ столітті досить широкого розповсюдження набув жанр літературних євангелій» [1, с. 38], що пояснюється прагненням осмислити новозавітні події з погляду альтернативних концепцій і розповідних планів.

Апокрифізація сприяє тому, що автори звертаються насамперед не до головних персонажів, а використовують другорядних героїв як носіїв морально-етичного конфлікту. Як зазначає архієп. І. Ісіченко, «з Біблії запозичуються окремі персонажі та мотиви, які зберігають свою первісну семантику, забезпечуючи взаємодію нового твору з архетипним текстом» [12, с. 26]. Йдеться про винесення на маргінеси центральних персонажів Святого Письма, як-от Ісуса Христа, та натомість централізація другорядних персоналій чи проблем, пов'язаних із ними. Відтак В. Антофійчук аналізує ідеї, що засновані на біблійних образах та мотивах, концептуальні чинники, які визначають формування у культурі «комплексу Пилата» [3], «комплексу Іуди» [2] тощо. Н. Королева запропонувала «метаантропологічне бачення сакральної події», де «однопланові християнські легенди перетікають у розгорнуту оповідь, в основу якої покладені екзистенційні пошуки людини» [17, с. 112]. Головними у романі виступають постаті з оточення Ісуса Христа (Марія Магдалина, Понтій Пилат) і навіть ті, що лише умовно означені у біблійному просторі, набувають свого окремого місця у творі (Клавдія Прокула, Кай Понтій).

Однією з ключових у романі є сюжетна лінія Понтія Пилата, хоча вона не становить виключного центру художнього тексту. Водночас саме у цьому контексті розкриваються фундаментальні світоглядно-релігійні проблеми співвідношення закону й переступу, провини й каяття, відповідальності за скоєне, свободи вибору і, звичайно, проблема людської душі, що шукає Істини.

Постать Понтія Пилата є втіленням межового стану, оскільки він існує на перетині римської та юдейської, західної та східної, язичницької та християнської парадигм. Більшість персонажів у романі спершу демонструють цілковиту непримирненість, ворожість та навіть герметичність римської та юдейської традицій відповідно. Це розбіжності у світогляді («У гелленів завжди було: *“Ліпше мертвий лев, ніж живий пес!”*» А доккола – у юдеїв: *“Ліпше живий пес, ніж мертвий лев...”*) [14, с. 52]), проблема колонізованих («Ось вони, ненавсині юдеям зображення: [...] медальйони із своєрідним профілем цезаря Тиберія» [14, с. 84–85]), а також гордість колонізаторів («Бо ж свої філософії вони [юдеї. – прим. С. П.] не мають. З усіх явищ та ідей вони лише *“виписують закони”*» [14, с. 53], *«Душа вимагала дозвілля й відпочинку від лукавих облич, улесливих, зрадливих слів, підлих, колючих поглядів та облесної пошани, що була плащиком для палкої негасимої ненависти. Це ж бо та “природна” атмосфера Юдеї, в якій так швидко посивіли Пилатова голова й душа»* [14, с. 47]).

У міру того, як герої, і зокрема Понтій Пилат, наближаються до осягнення Істини, їхня початкова відчуженість поступається місцем християнським постулатам, згідно з якими «нема ні геллена, ані юдея, – всі однакові» [14, с. 216]. Це відкриває перспективу взаєморозуміння різних культурних світів. Еволюція поглядів Пилата демонструє перехід від цілковитого несхвалення християнства до спроб його осмислення, хоча він продовжує інтерпретувати його як римлянин: *«І почав докладно вияснювати, чому “вчене” жидівство не може визнати Ісуса за Месію... Адже юдеї не мають навіть уяви про те, чим є божество: ні певного наймення, ні ясної форми, ні постійних атрибутів у їхнього Бога нема... А от же чомусь думають, що на цілому світі тільки вони – “нарід вибраний”, знають того, хто їх “вибрав”...»* [14, с. 109]. Понтієве нерозуміння юдейської позиції щодо заперечення божественної природи Христа впливає з парадоксальної суперечності. Про це прокуратор звіряється Йосифові Ариматейському: *«Чому цих юдеїв так лякає божественність цезаря, якому вони, – це стверджую! – коряться слухняно? Чи ж тоді не ліпше коритись істоті божественній, ніж людській?»* [14, с. 79]. Він не дивується імовірності того, що Ісус – Син Божий: *«Пророк Галилейський сам себе назвав «сином Бога» й перед Пилатом. І Понтій не міг вбачати в цьому, як юдеї, ні блюзнірства, ні злочину»* [14, с. 269]. Пилат навіть по-своєму це приймає, адже у своїх

поглядах він спирається на античні міфологічні уявлення, згідно з якими сходження дітей богів або ж їх самих на землю було цілком імовірною подією.

Пошук Істини Пилата зумовлений його включеністю у міжкультурний діалог. У цьому контексті зняття опозиції «Свій – Чужий» (римський – юдейський, вищий – нижчий тощо) характеризується і зміною «мови» зі звичної на сакральну. Н. Фрай, аналізуючи мову, звертає увагу на «джерело чуттєвого досвіду у порядку природи, де годі дошукатися “Бога”, а в “богів” уже ніхто не вірить» [21, с. 45]. Зміна у Понтія Пилата пов’язана із власне діалогом, у який він вступає, прагнучи пізнати вчення Христа. У той час, як Кай, його син, цікавився християнством, цією «філософією знічев’я» [14, с. 53], прокуратор посилав своїх довірених друзів та слуг стежити за Ісусом та переказувати йому його вчення. Вічний пошук Істини стверджують і слова судді: *«Ціле своє життя шукав я Істини... Тужив за нею... І – не знайшов! Чи, може, не впізнав, коли зустрів її?.. І от, надходить уже вечір мого життя»* [13, с. 280]. Понтієвий пошук також загалом детермінований поняттям справедливості. Прокуратор «бо, як справжній *“amicus caesaris”* і всіма признаний *“приятель справедливості”*, знав лише невблаганний закон і негнучку і невідкличну волю Риму» [14, с. 27]. Однак поняття справедливості чи саме по собі узгодження системи цінностей різних культур не може цілком певно привести до осягнення Істини. Можемо простежити внутрішній конфлікт, своєрідну суміш намірів та рішень, що ніяк не узгоджуються між собою. Спроба порятнку Христа межує з винесенням йому смертного вироку. Слідом за колізією діалогу культур на шляху до Істини Пилат стикається з проблемою віднайдення у собі людини: *«Дискусію вів сам із собою. Не чув у тій справі голосу іншої людини»* [14, с. 271]. Понтієвий пошук починається там, де закінчується римський закон – це власне окреслює деконструкцію власної вищості.

Важливим у цьому контексті постає символ святого Грааля, пошук якого ототожнюється з осягненням Істини. У романі служители келеха характеризуються як «посланці Світла». Така місія стає єдиним способом духовного порятнку для Пилата. Прикметно, що авторка переосмислює середньовічну традицію, згідно з якою охоронцем реліквії могла бути лише аскетична, наближена до святості постать. У концепції Н. Королевої таку роль на себе може взяти грішник, який щиро розкався.

З Граалем у романі пов'язана і Марія Магдалина. Традиція змалювання цієї героїні базується на різних джерелах, тому трактування її історії інколи є суперечливими. Це насамперед продиктовано намаганням простежити шлях жінки від грішниці до послідовниці та учениці Христа, авторки апокрифічного Євангелія та фундаторки християнської Церкви. Передусім про це свідчить заголовковий комплекс розділів, у котрих розповідається про Марію. Він становить композицію відповідної сюжетної лінії: «Сестри», «Тиверядська гетера», «Злам», «Світло», «Гора Спасіння». Також авторка синтезує три версії однієї героїні – Марію Магдалину, Марію з Витанії та безіменну грішницю, про яку згадує євангелист Лука (Єв. Лк. 7:37–38). У цьому випадку важливим є те, що авторка дотримувалася погляду католицької церкви до 1990-х рр., котра ототожнювала Марію Магдалину та безіменну грішницю, а не розмежовувала їх.

Шукання Істини у Марії Магдалини, подібно до проаналізованого образу Понтія Пилата, цілком детерміновані культурною традицією. Героїня має змішане походження, а відтак різносторонньо сприймає явища, котрі турбують як юдеїв, так і римлян. Перебуваючи на межі двох традицій, Марія критично оцінює релігійний догматизм юдеїв та імперську зверхність римлян. Характерно, що зовнішній погляд, а не особисте світовідчуття героїні спершу диктують відчитування її системи цінностей. Зведені сестра Марта та брат Лазар вбачають у Марії представницю еллінської культури, відтак, на їхню думку, їй не може бути доступна чи зрозуміла юдейська культура вповні. Неюдейський тип мислення Магдалини виявляється навіть на рівні підсвідомих асоціацій. Наприклад, вона порівнює Марту з античними образами: «*Марта, як Артеміда Ефезька, турбується і дбає про птаство та звірят...*» [14, с. 130]. Марія вважає, що головним для людини є «*Ерос, основа й душа всього життя*» [14, с. 201], оскільки давні греки й римляни вірили, що існує «*Небесний Ерос*», відвічна творча сила, яка існувала раніше, ніж світ, і «*Ерос-кохання*», що «*сполучає не тільки людей, але й птахів та звірят для продовження роду*» [14, с. 201]. Це свідчить про вкорінення в римській традиції. Герої несвідомо звертаються до традиції відповідної культури, відмежовуючись від котрої є справою неможливою та й непотрібною: «*Не існує символів без людини, яка говорить, принаймні влада символу незначна*» [20, с. 235].

Спочатку Марія оцінює юдейські традиції, спираючись на суто римські світоглядні орієн-

тири – поняття честі, зовнішньої краси та владної ієрархії. Поступово вона змінює свої погляди щодо питань юдейської традиції, що раніше здавалися їй другорядними. Початок її шляху ґрунтується на індивідуальній рецепції вчинків Христа, чия поведінка руйнує її попередні уявлення: «*Раббі приймав мене у своє товариство, говорив зі мною, дозволив сісти біля ніг своїх, як своїй учениці...*» [14, с. 194]. Апелювання до Євангелія (Єв. Лк. 10:38–42; Лк. 11:27–28) засвідчує як поворот у мисленні самої Марії Магдалини, так і факт рівності усіх культур перед Богом. Однак ключовим моментом її розвитку стає все ж колізія земної любові та вічної. Вона свідомо відмовляється від почуттів до Кая, сина прокуратора: «*Кохання? Ні!.. Це надто малосилий смолоскип, що спалахне й вигорить, примеркне й ... зачадить! Мусить бути інше неугасиме світло! Світло, що бере силу з себе, і, що далі, то розгорається дужче, не меркне й не чадить... Але де воно? В чім?.. Як шукати його?»* [14, с. 137]. Цей крок маркує остаточне прощання з минулим життям заради переходу до абсолютної Любові, яка здатна трансформувати і саму особистість, і світ навколо неї: «*Любов?.. – зідхнула Магдалина, отямившись. – Але безмежна... абсолютна, в якій розчинились би та перетворились у сяйво і власна істота і цілий світ!*» [14, с. 147].

Магдалина – єдина із трьох героїв, що покликані зберігати Грааль – має можливість досягнути Істини. На відміну від Йосифа Ариматейського та Понтія Пилата, які залишаються в стані вічного пошуку, Марія досягає вищої точки духовного шляху – сходження на Гору Спасіння (Монсальват). Героїня стикається зі спокусами та сумнівами щодо правильності свого вибору, а також зустрічає власного «двійника» – втілення своєї колишньої духовної сліпоти: «*Обидві – одна й та сама Марія Магдалина. Тільки в одній в руках келех. Друга не має нічого. У прозорих очах тієї “другої”, що без келеха, прохання й сум [...] Вона – сліпа! А та “друга”, не міняючи виразу очей, відзивається тихо: Я твоя власна сліпота!.. Питьмою бо шукань приходять до Світла...*» [14, с. 370–371]. Внутрішні колізії, що відповідають темряві та світлу, окреслюють відмінний від Понтієвого шлях до Істини. Магдалина проходить своєрідну ініціацію, коли в її життя Йосиф Ариматейський приносить Грааль [18, с. 56]. Важливою тут є приналежність Марії до певного простору у відповідний час її шукань. Її трансформація – від Марії з Магдали до Марії з Витанії – завершується цілковитим розділенням відповідних світів: «*Нехай же впаде це*

рішуче таємне слово! І розколе надвоє життя! Але, чому ж не говорить Ариматейський, відкіль і як з'явився цей келех на світі? Хто приніс його? І хто понесе його далі?» [14, с. 183]. Очевидно, що Марія через таку ініціацію стає служителькою Граала, посланницею Світла [13, с. 110]. Це сприяє злиттю часопростору з власне образом: підкорення вершини (Гори Спасіння) відповідає досягненню мети.

Втіленням гармонійного поєднання різних культур і типів світосприйняття у романі виступає Йосиф Ариматейський. Він був наближеним до Понтія Пилата та навіть провадив мудрі бесіди з римським суддею. Довіра між ними сприяла тому, що Йосиф отримав дозвіл від прокуратора забрати для належного поховання тіло Ісуса, що було незвичним для стосунків представників ворожих культур. Н. Королева розширює лаконічний євангельський уривок, перетворюючи історію Йосифа на наскрізну сюжетну лінію, що об'єднує долі Христа, Пилата та Марії Магдалини. Духовне сходження Йосифа розпочалося з внутрішнього діалогу між різними релігійними та світоглядними початками. На відміну від Пилата, для якого зіткнення культур було сповнене конфліктів, Йосиф демонструє їхній органічний взаємозв'язок. Його постать у романі позначена цікавим парадоксом: в юдейському народі цей чоловік постає як член синадрию, однак юдейський народ одночасно засуджував його за «еллінізацію» побуту та таємну прихильність до вчення Христа. Ці взаємовиключні звинувачення лише підтверджують унікальний симбіоз персонажа, який поєднав у собі східну філософію із західною інтелектуальною відкритістю, що й зробило можливим його пошук Істини. Услід за обома Понтіями, старшим та молодшим, Марія Магдалина характеризує Йосифа як «справжнього шукача Істини» [14, с. 176]: «Запровадили його ті шукання аж до лісів Арморіки, де перебувають ті, що розуміють всякий шелест листя дерев... Був він і на далекій річці Інду і на Сході. Шукав мудрости і в “місті Сімох Мудреців”. І з “джерел священних”, що “змивають гріх невіри” пив Йосиф. Був і серед тих, що кланяються “Святому Світлу”, де ріка Евфрат бере свій початок... Згадалися Магдалині слова Лазара: “Як перлину у глибинах вікового намулу, шукав Йосиф істини і в поганських містеріях... Аж до того дійшов, що навіть стародавніх поганських мітів не уважав за самі лише забобони!”» [14, с. 177]. Важливим тут є сприйняття природи міфу як вияву «іншої історії», відмінної від звичної. Водночас міф провокує безліч запи-

тань, адже є непізнаним. Діалог культур уможливує відкриття Істини через прийняття Іншого, подолання замкненості. Шлях Йосифа – це інтелектуальний синтез, де юдейський закон перестає бути єдиною істиною, стаючи лише важливою сходинкою до досягнення абсолютної, універсальної Істини.

Шляхом від «чужої» Істини до «свого» щастя є лінія Кая Понтія у романі. Попри те, що сина римського прокуратора не можна зарахувати до основних героїв роману, Н. Королева вибудовує його сюжетну лінію як цілком самодостатню. Його внутрішня історія бере початок із почуття до Марії Магдалини – жінки, яка стала для нього недосяжним ідеалом, «*мрією*» [14, с. 293]. Проте вона так і не стала частиною його реальності, і причиною тому була не лише культурна приналежність героїв, а передусім кардинальна розбіжність їхніх духовних орієнтирів. Цікавим авторським прийомом є спроба Н. Королевої отожднити Кая з євангельським образом «багатого юнака» [14, с. 214], що, за канонічним текстом Євангелія, запитав у Христа, що йому робити, щоб бути досконалим (Єв. Мт. 19:16-26). Така версія видається сумнівною. По-перше, багатий юнак після перелічених йому заповідей відповів, що вже усіх їх виконав змалку, що дає підстави стверджувати його юдейське походження. Принаймні обізнаність із Старим Завітом та заповідями – запорука такої відповіді. Приписування Каєві, вихованому в римській традиції, такого досвіду є малоімовірним. Молодший Понтій розцінює вчення Раббі як суто локальний юдейський феномен (цілком детермінований відповідною культурою), що не вписується в його систему цінностей. Навіть Марію Магдалину він сприймає крізь призму античної естетики: «*Звук її голосу – відгук струн ліри самого бога гармонії Аполлона. Бо ж то голос чарівної і принадної Геллади*» [14, с. 32]. Саме Магдалина намагається спрямувати юнака до Істини, пояснюючи, що шляхи до Бога можуть бути цілком відмінними: «*В домі Отця мого осель багато... І шляхи до цих осель, як і самі оселі різні. Не для всіх однакові... Мій шлях до “Гори Спасіння”, в дорозі до якої сліз не обітре ніхто. Твій шлях – весільний, шлях до Кани...*» [14, с. 335]. Кана – місце, де Ісус Христос звершив своє перше чудо, перетворивши воду на вино на весіллі (Єв. Ів. 2:1-12). У романі доля Кая маркована фатальним запізненням: «*Тоді Кай прийшов уже по чуді з вином... спізнився*» [14, с. 303]. Він не встиг побачити чудо, не встиг повернути Марію у своє життя, не встиг відкрити для себе Істину. Каєві приємніше було «від-

чути себе «вдома»! Не в тій байдужій чужині, що її життя не знаходило відгуку в Каєвій душі та в серці. Тут! Тільки тут запусцене його «коріння» [14, с. 301]. У романі відкритим залишається питання: чи було це нещасливим збігом обставин, чи свідомим небажанням персонажа виходити за межі звичного світу?

Клавдія Прокула, вірна дружина Понтія Пилата, суттєво відрізняється від членів своєї родини. Вона є втіленням римської шляхетності, знається на філософії і шанує звичаї своєї культури. Водночас для героїні поняття «Іншого» ототожнюється із «Чужим»: «Прокула розуміла, що Кай уже дорослий мужчина й мусять знайти собі коханку... Але не юдейку! А до всього, ще це дивне товариство... філософів, які хочуть “змінити обличчя світу!”» [14, с. 51].

Застереження, спонукою до котрого стало сновидіння героїні, Прокула посилає своєму чоловікові. Відтак оніричний простір стає переломним у її житті. Водночас у романі спостерігаємо різнонаправленість дій двох персонажів: у той час, як Понтій заглиблюється у самопізнання, прагне переосмислити власні вчинки, Клавдія шукає порятунку в минулому, занурюючись у написання мемуарів: «Що ж інше залишалось їй? Тільки “розмова з колишньою самою собою”... “писати мемуари” стало для Прокули, як і для багатьох її сучасників, не лише розвагою, але перетворилось на самий сенс її життя» [14, с. 410]. Власне мемуаристика повністю витісняє поняття «Іншого». Однак автокомунікація провокує виникнення стану самотності, де рефлексія перетворюється не на пошук нового, а на тужливу спробу повернути колишній стан речей. Клавдієва духовна замкненість метафорично втілена через оніричний образ «Сходів Досконалості»: «Шлях Прокули веде до “Великих Сходів Досконалости”. Прокула поставила ногу на першу сходинку, що на ній написано: “Правда й гідність”. Але переступити цю сходинку, що зачарувала її своєю чеснотою, Прокула не має сили... шукає поглядом написів на вищих сходинках, але не може їх прочитати! Занадто вони високо... далеко!» [14, с. 432]. Її ідеал досконалості обмежений лише поняттям честі без любові до «Іншого», що перетворює прагнення до святості на ілюзію [6, с. 59]. Клавдія Прокула свідомо уникає пошуку власне Істини, підміняючи її суб'єктивною правдою, яка не передбачає виходу за межі власного «Я». Символічним підсумком її духовної статичності стає докір Пилата: «Клавдіє! – ніби чує Прокула голос. – Помиляється той, хто в житті своєму шукав і шукає істини... Як би ти могла “знайти”, коли ти її ніколи не шукала?

І ніколи, ні в чому не помилялась?» [14, с. 426].

Усі образи роману «Quid est Veritas?» становлять цілісну систему й підпорядковані ідейно-композиційній проблематиці художнього тексту. Однак варто зазначити, що прийом авторської апокрифізації відкриває перспективу неаконічного потрактування духовних пошуків кожного персонажа зокрема. Відтак шлях до Істини представників римської культури є цілком відмінним від образів, що втілюють юдейську. Так, Понтій Пилат ніби «сходить вниз», що відповідає так званій «кризі вищості». Його шлях – це рух від імперського римського закону та безумовної людської справедливості до понять служіння та пошуку як такого. Загальне небажання трансформації демонструють Клавдія Прокула та Кай Понтій, що є іншим варіантом розв'язання проблеми пошуку Істини. Римська вищість у цьому випадку не еволюціонує, а, отже, не може досягти вершини. Натомість шлях представників юдейської культури означено як своєрідне подолання меж, де вектор шляху до Істини своєю відправною точкою має поняття нижчості, підкорення тощо. Частково за походженням юдейка Марія Магдалина вибудовує шлях сходження на Гору. Таке «підняття угору» супроводжується духовною ініціацією та перетворенням на «посланницю Світла». Також Йосиф Ариматейський хоч початково репрезентує юдейську традицію законництва, все ж стає більш універсальним пошукачем Істини. Відтак для римлян такий шлях – це значною мірою руйнація ієрархічної вищості, тоді як для юдеїв – це звільнення від обмежень і підняття до Світла, що нівелює межі між «Своїм» та «Чужим». У романі Істина є універсальною точкою дотику, але шлях до неї завжди детермінований умовами, в яких його розпочинає той чи інший персонаж.

Христос у романі не є шляхом до Істини, а втілює Істину як абсолютну та універсальну. Його образ є центральним, але водночас і фактично не присутнім у подієвій канві твору. Останні дні життя Христа і їх вплив на долі головних героїв становить структурно-композиційну та етико-естетичну основи роману. Всі сюжетні лінії детерміновані фактами життя Сина Божого, проте жодного разу у художньому тексті немає прямого оприсутнення Богочоловіка. Його постать функціонує лише на рівні сприйняття та сну. Відповідно до цього й Істина, яку Він втілює, незрима, ідеальна, надреальна. Характерно, що гора Монсальват символізує найвищу точку досягнення Істини. Водночас образ Христа не ототожнюється з жодним часом чи простором на землі. Хоча сходження на Гору чи покликання зберігати Грааль

є важливими елементами шляху до Істини, але не є рівнозначними їй. Відтак можемо спостерігати «міфічно обтяжений» часопростір, де «біблійний міф робить наголос на абсолютний початок і кінець» [21, с. 117]. Монсальват також виступає у цьому контексті як змінений та змінний простір одночасно. Пилат, Магдалина та Йосиф наповнюють Гору Спасіння власним розумінням, відтак їхні шляхи до Істини різняться між собою. Водночас всі вони урухомлюють власний пошук за допомогою ключового символу – Граалю. Він має зв'язок із трьома персонажами роману, у той час, як Клавдія Прокула та Кай Понтій не мають до нього жодного стосунку. Відтак шлях двох останніх героїв характеризується статикою та закритістю. Саме для них Істина, втіленням якої є Христос, доступна лише через опереседковані сон та уяву.

Висновки. Отже, біблійний код у романі Н. Королевої «*Quid est Veritas?*» є фундаментальною понадтекстовою системою текстуальних зв'язків, символічних значень та асоціативних зв'язків, які відсилають до Біблії. Письменниця свідомо заповнює художньою вигадкою «лакуни» Святого Письма, що дозволяє їй вийти за межі канонічних догм і представити альтернативні розповідні плани. Також концептуальну основу

роману становить розуміння міфу як альтернативної історії.

Шлях до Істини в романі детермінований діалогом культур. Для представників римського світу (наприклад, Понтія Пилата) цей шлях пов'язаний із руйнацією ієрархічної вищості та деконструкцією імперського закону. Для представників юдейської традиції (таких, як Марія Магдалина, Йосиф Ариматейський) – це подолання релігійного догматизму та духовне «підняття» до Істини. Істина в художній візії Н. Королевої є динамічною категорією. Якщо для Марії Магдалини вона відкривається через трансформацію земного кохання в абсолютну Любов, то для Клавдії Прокули та Кая Понтія досягнення Істини залишається неможливим через їхню духовну статистику та замкненість у межах суб'єктивної «правди». Образ Ісуса Христа є центральним в етико-естетичній структурі роману, проте він водночас не є оприсутненим. Такий прийом підкреслює його позачасову, міфічну природу як втілення самої Істини.

Роман «*Quid est Veritas?*» демонструє подолання опозиції «Свій – Чужий» через залучення персонажів до міжкультурного діалогу. Біблійний код у цьому контексті пропонує універсальну модель духовного порятунку за межами конкретного історичного часу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Антофійчук В. І. Євангельські образи в українській літературі ХХ ст. Чернівці : Рута, 2000. 335 с.
2. Антофійчук В. І. Образ Іуди Іскаріота в українській літературі. Чернівці : Рута, 1999, 104 с.
3. Антофійчук В. І. Образ Понтія Пилата в легендарно-апокрифічних оповідях. *Вісник Львівського університету. Серія філологічна*. 2006. Вип. 37. С. 232–240.
4. Антофійчук В. І. Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ століття : автореф. дис. ... д-ра. філол. наук : 10.01.01. Київ, 2002. 36 с.
5. Барт Р. Від твору до тексту. *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* Львів, 1996. С. 378–385.
6. Гірняк М. Від Іншого до Себе: самоідентифікація людини у філософсько-історичних романах Наталени Королевої та Леоніда Мосендза. *Oriens Aliter*. 2018. № 1. С. 48–62.
7. Голубовська І. Творчість Наталени Королевої в контексті розвитку української літератури першої половини ХХ ст.: автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01. Київ, 2003. 22 с.
8. Горболіс Л. М. Художня парадигма моралі в прозі українських письменників кінця ХІХ – початку ХХ ст. (народнорелігійний аспект) : дис...д-ра філол. наук : 10.01.01. «Українська література». Київ, 2004. 409 с.
9. Гадамер Г. Г. Істина і метод / пер. з нім. О. Мокровольський. Т.1 : Герменевтика І: Основи філософської герменевтики. Київ: Юніверс, 2000. 464 с.
10. Еліаде М. Священне і мирське ; Міфи, сни і містерії / пер. з фр. Г. Кьорян, В. Шовкун. Київ : Основи, 2001. 591 с.
11. Жванія Л. Біблійний код драматичної поеми Лесі Українки «На полі крові». *Академічні студії. Серія «Гуманітарні науки»*. 2024. Вип. 1. С. 11–17.
12. Ісиченко І., архієп. Аскетична література Київської Русі. Харків : Акта, 2005. 374 с.
13. Комарніцька Л. Поетикальні особливості сюжету про Понтія Пилата в українській літературі кінця ХІХ – першої половини ХХ століття в контексті європейської культурної традиції. *Закарпатські філологічні студії*. 2018. Т. 3. Вип. 3. С. 106–111.
14. Королева Н. *Quid est Veritas? (Що є істина?)*. Чикаго: Видавництво Миколи Денисюка, 1961. 453 с.
15. Крістева Ю. Полілог / пер. з фр. П. Тарашук. Київ : Юніверс, 2004. 480 с.

16. Лотман Ю. Текст у тексті. *Слово. Знак. Дискурс. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* Львів, 1996. С. 428–441.
17. Мельнікова Ю. Художній часопростір роману «Quid est Veritas?» («Що є істина?») Наталени Королеви. *Вісник Маріупольського державного гуманітарного університету. Серія : Філологія.* 2010. № 3. С. 111–115.
18. Набитович І. Образ святого Грааля в творчості Наталени Королевої. *Наукові записки Національного університету «Києво-Могилянська Академія».* 1999. Т. 17: Філологія. С. 55–57.
19. Нямцу А. Ідеї та образи Нового Завіту в світовій літературі. Чернівці : Рута, 1999. Ч. I. 328 с.
20. Остащук І. Б. Релігійно-філософський дискурс у романах Наталени Королевої : автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01. Івано-Франківськ, 2004. 20 с.
21. Фрай Н. Великий код: Біблія і література / пер. з англ. І. Старовойт. Львів: Літопис, 2010. 362 с.
22. Barthes R. *S/Z* / translated by Richard Miller. Oxford : Blackwell Publishing, 1974. 271 p.



Стаття поширюється на умовах
ліцензії відкритого доступу CC BY 4.0

Дата першого надходження статті до видання: 20.02.2026
Дата прийняття статті до друку після рецензування: 30.03.2026
Дата публікації (оприлюднення) статті: 07.05.2026